A

ع ا

ÂB-I HAYÂT

(آب حيات)

İçeni ölümsüzlüğe kavuşturduğuna inanılan efsanevî su.

☐ TASAVVUF. İslâm-Türk kaynaklarında ve edebî mahsullerinde **aynü'l-hayât, nehrü'l-hayât, âb-ı câvidânî, âb-ı zindegî, hayat kaynağı, hayat çeşmesi, bengi su, dirilik suyu,** bazan da Hızır ve İskender'e atfen **âb-ı Hızır** veya **âb-ı İskender** vb. çeşitli isimlerle anılan bu efsanevî su, aslında bütün dünya mitolojilerinde mevcut bir kavramdır. İnsanın yeryüzünde görünmesinden itibaren hemen her toplumda hayatın kısalığı, buna karşılık yaşama arzusunun çok kuvvetli oluşu, ona daima sonsuz bir hayat fikri ilham etmiştir. Bu eğilimin çeşitli toplumlarda bazı mitolojik mahsuller doğurduğu ve insanların ebedî bir hayat aramak için verdikleri mücadeleleri anlatan Gılgamış destanı ve İskender efsanesi gibi gerçekten şaheser örnekler verdiği görülmektedir. Bu örneklerde suyun önemi hemen farkedilir. Çünkü böyle bir ebedî hayat sağlayan suyun (âb-ı hayât) varlığına olan inancın doğuşunda, gerçek hayattaki suyun bütün canlılar için taşıdığı önemin rolü çok büyüktür. Onun hayat verici, diriltici, yapıcı ve canlılık kazandırıcı özelliği çeşitli inanç sistemlerinde kendini göstermiş ve ölümsüzlük kazandıran âb-ı hayât efsanesinin doğmasına uygun zemin hazırlamıştır.

Efsanelerin dışında, âb-ı hayâta Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ ve Hızır kıssası anlatılırken (bk. el-Kehf 18/60-82), dolaylı olarak temas edilmiştir. Âyet metinlerinde anlatılanlar özetlenecek olursa karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: İsrâiloğulları'nın peygamberi Hz. Mûsâ bir gün genç arkadaşıyla birlikte, kendisiyle buluşması emredilen şahsiyetle görüşmek üzere yola çıkar. Buluşma mevkii "iki denizin birleştiği yer" (mecmau'l-bahreyn)dir. Hz. Mûsâ burasını tanıyabilmek için yanına azık olarak aldığı balıktan faydalanacaktır. Çünkü balığın canlanıp denize atlaması, buluşma yerini belirleyen bir işarettir. Ancak Hz. Mûsâ'nın genç arkadaşı, deniz sahilinde uğradıkları kayanın yanında balığın canlanarak denize atladığını ona haber vermeyi unutmuştur. Yolda yemek için konakladıklarında ise durumu kendisine anlatır. Bunun üzerine Hz. Mûsâ tekrar o yere döner ve gerçekten aradığı kişinin orada bulunduğunu görür. Kendisine Allah tarafından "rahmet" ve "gizli ilim" verilen bu kulun Hızır adını taşıdığı, başta Buhârî ve Müslim olmak üzere, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve *el-Müstedrek*'te yer alan bazı hadislerde bildirilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de ve Buhârî dışındaki hadis kaynaklarında Hz. Mûsâ ile arkadaşının yanlarına azık olarak aldıkları tuzlu balığın nasıl dirildiğine dair herhangi bir açıklama yoktur. Sadece Buhârî'de mevcut değişik bir rivayette bu sebebin açıklandığı görülmektedir. Bu hadise göre, "Hızır'la buluşacakları kayanın dibinde bir kaynak (ayn) vardı ki buna 'hayat kaynağı' (aynü'l-hayât, âb-ı hayât) deniyordu. O suyun temas edip de diriltmediği hiçbir şey yoktu. İşte balığa bu sudan sıçramıştı" (Buhârî, "Tefsir, Sûretü'l-Kehf", 4). Âb-ı hayât kavramına İslâm ilâhiyatı literatüründe rastlanılan ilk yer burası olmalıdır. Ancak, Buhârî bu hadisi öteki rivayetlerin ardından, isnad zincirini vermeksizin ve şüpheli bir rivayet tarzında zikrederek söz konusu rivayete güvenmediğini ortaya koymak istemiştir. Bununla birlikte bu hadis Hızır meselesinde çok önemli yeri olan mitolojik âb-ı hayât kavramının o devir Arap toplumunda gayet iyi bilindiğini belgelemiş olmaktadır.

Balığın canlanması konusunda Kur'ân-ı Kerîm'de bilgi olmadığı için Buhârî'deki rivayet önem kazanmış, diğer hadislerde de bu konuda açıklama bulunmadığından balığın âb-ı hayâttan sıçrayan sularla canlandığı yolundaki izah tarzı hemen bütün kaynaklarda birinci derecede itibar görmüştür. Bunun bir sebebi de herhalde halk arasında âb-ı hayât ile ilgili inançların çok yayılmış bulunması olsa gerektir. Nitekim bu kavram Hızır'dan bahseden bütün klasik kaynaklarda yer bulmuş ve pek çok folklor malzemesi ile giderek zenginleştirilmiştir.

Hz. Mûsâ ve Hızır kıssası, Kitâb-ı Mukaddes'teki benzer rivayetler dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'deki peygamber kıssalarıyla ilgilenen ve bunların kaynaklarını tesbit etmeye çalışan müsteşriklerin daha ilk planda dikkatlerini çekmiştir. Wensinck'e göre bu kıssa "suyun içindeki ebedî ot" imajının yer aldığı Gılgamış destanı ile İskender ve yahudi efsanelerinin sağladığı malzemelerin oluşturduğu bir hikâyedir. I. Friendlaender bu kıssanın İskender hikâyesi ve yahudi efsanesinin isim değişikliği suretiyle adaptasyonundan ibaret olduğunu söyler. Bütün müsteşriklerin birleştikleri, ama en çok Friendlaender'in üstünde durduğu İskender hikâyesi birçok araştırma ve metin neşrinin konusu olmuştur. Onun bütün versiyonlarını en iyi inceleyen ve tahlilini yapan Friendlaender, İskender efsanesini kıssanın kaynağı olarak kabul etmek gerektiği sonucuna varmıştır. L. Massignon da ağırlığı İskender hikâyesine verir ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Zülkarneyn kıssasını (bk. el-Kehf 18/83-98) buna delil gösterir. Gerek Friendlaender, gerekse Wensinck ve Massignon'a kıssanın İskender efsanesiyle alâkasını takviye eden ipuçlarını müfessir, muhaddis ve tarihçilerin bu efsaneden yaptıkları aktarmalarla Kur'ân-ı Kerîm'deki Zülkarneyn kıssasının sağladığı görülmektedir. Ancak Kur'an'da bu kıssanın Hızır kıssasıyla bağlantısını ima eden her hangi bir işaret yoktur. Üstelik Zülkarneyn kıssası tamamen bağımsız bir kıssadır.

Büyük İskender'in adı etrafında teşekkül eden İskender efsanesi, yazıldığı yerlerde pek çok mahallî unsuru da alarak zenginleşmiştir. Milâttan önce teşekküle başlayan bu Grekçe efsane, milâttan sonra 300 yılları civarında tamamlanmıştır. İskender efsanesi Süryânice'ye de aktarılmış, Süryânice metinde İskender'e "iki boynuzlu" lakabı da eklenmiştir. Arapça'daki **Zülkarneyn**'in bunun tercümesi olduğu öne sürülmektedir. Bu efsanenin Grekçe ve Süryânice metinlerinin muhtevası şöyle özetlenebilir: İskender, insana ebedî ha-

yat bahşeden bir çeşme (âb-ı hayât) olduğunu âlimlerden öğrenir. Bunu aramak için ordusuyla yola çıkar. Yolda çeşitli olaylar sebebiyle askerlerinden ayrılmak zorunda kalır. Yanında sadece aşçısı vardır. Aşçı yemek hazırlamak için bir çeşmeye gider, orada azıkları olan tuzlu balığı yıkamak ister. Fakat balık suya değer değmez canlanır ve içine atlayıp kaybolur. Aşçı bu suyun âb-ı hayât olduğunu anlayıp bir miktar içer ve geri döner. Başına gelenleri İskender'e anlatır. İskender aşçının tarif ettiği yeri ararsa da bulamaz ve kızarak onu öldürmeye karar verir. Ancak bir türlü öldüremeyince boynuna bir taş bağlayarak denize attırır. Burada aşçı bir deniz cini olur ve ebedî hayatına devam eder.

Ortadoğu'da gerek gayri müslimler, gerekse onlar aracılığıyla müslümanlar arasında benimsenip yazıya geçirilen İskender efsanesi, Ortaçağ İslâm dünyasında son derece yaygınlık kazanmıştır. IX. yüzyıldan itibaren müfessirler böyle bir şifahî ve yazılı malzemeyi ellerinin altında hazır bulmuşlar ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Zülkarneyn kıssasını açıklarken geniş ölçüde kullanmışlardır. Bu efsanenin İslâmî kaynaklarda mevcut metinleri şöyle özetlenebilir: Nuh Peygamber'in torunu Yunan'ın soyundan gelen İskender-i Zülkarneyn, ebedî hayat veren ve insan üstü güçler kazandıran âb-ı hayâttan bahsedildiğini duyar ve bunu aramaya karar verir. Rivayete göre Allah bunu Sâm'ın soyundan birine nasip edecektir. Zülkarneyn halasının oğlu olup Hızır diye anılan Elyesa' ile askerlerinin refakatinde yolculuğa başlar. Âb-ı hayât, "karanlıklar ülkesi"ndedir. Yolda bir fırtına yüzünden Zülkarneyn ve Hızır askerlerden ayrı düşerler, bir müddet sonra karanlıklar ülkesine gelirler. Zülkarneyn sağa, Hızır sola giderek yollarını tayine çalışırlar. Günlerce yol aldıktan sonra Hızır ilâhî bir ses duyar ve bir nur görür. Bunların kendisini çektiği yere gidince de orada âb-ı hayâtı bulur. Bu sudan içer ve yıkanır. Böylece hem ebedî hayata kavuşur, hem de insan üstü güçler ve kabiliyetler kazanır. Sonra Zülkarneyn'le karşılaşırlar. Zülkarneyn durumu öğrenir ve âb-ı hayâtı ararsa da bulamaz, kaderine razı olur. Bir müddet sonra ölür.

Gılgamış destanındaki "su içinde otun sağladığı ebedî hayat" kavramı ve bunun Gılgamış tarafından aranması, İskender efsanesine kaynaklık etmiş olabilir. Çünkü m.ö. 3000-2000 yıllarına kadar inen Mezopotamya destanının, İskender efsanesinin teşekkülü sırasında, İskender'in ebedî hayat veren suyu araması epizodu olarak kullanılması, coğrafî mevki ve kültürel çevre olarak imkânsız değildir. Müsteşriklerin hiçbiri bu noktayı dikkate almamışlardır. İskender efsanesindeki aşçının, canlanıp suya atlayan tuzlu balığı ile Hz. Mûsâ'nın canlanıp denize atlayan balığı arasında bir benzerlik görülmekteyse de gerçekte Kur'ân-ı Kerîm ve sahih hadislerin naklettiği olayların bu efsane ile benzerliği yoktur. Çünkü bu olaylarda ebedî hayat bahşeden âb-ı hayâtı aramaya giden birileri söz konusu değildir. Bununla birlikte müsteşriklerin ileri sürdükleri tezler müfessir, muhaddis ve tarihçilerin kıssayı açıklarken verdikleri mâlumat için tam anlamıyla geçerlidir. Müsteşriklerin gözden kaçırdıkları en önemli nokta budur, yani onlar meselenin tahlilini yaparken Kur'ân-ı Kerîm'in metni ile müfessirlerin metinlerini birbirinden ayırt etmemişlerdir. Efsane bu haliyle diğer İslâmî edebiyatlarda olduğu gibi Türk edebiyatında da **İskendernâme** denilen bir edebî türün oluşmasına yol açmıştır.

Müslümanlığı kabul ettikten sonra Arap, Fars ve Türk milletlerinin dinî ve din dışı edebiyatlarında Hızır, Hızır-İlyas, âb-ı hayât gibi kavramlar ve bunlarla ilgili giderek zenginleşen mitolojik mahsuller sık sık işlenip yeni örnekler ortaya konulmuştur. Pek çok Arap edip ve şairi ile Attar, Fahreddîn-i Irâkī ve Hâfız gibi İranlı mutasavvıf şairlerin bu konuları işlediği, yahut mazmun olarak kullandığı görülür. Tasavvufta âb-ı hayât, Allah'ın "el-Hayy" isminin hakikatinden ibarettir. Bu ismi öz vasfı haline getiren kimse, âb-ı hayâtı içmiş olur. Artık o, Hakk'ın "hay" sıfatıyla hayatta olduğu gibi, diğer canlılar da onun sayesinde hayat kazanır. Bu mertebedeki insanın hayatı Hakk'ın hayatıdır. Âb-ı hayât, çeşitli İslâm milletlerinin halk edebiyatı mahsullerine bir motif olarak girmiş ve yüzyıllardan beri kullanılagelmiştir. İslâmî Türk edebiyatı da bu genel eğilime kayıtsız kalmamış, Orta Asya, Çağatay ve Âzerî edebiyat sahaları kadar Anadolu Türk edebiyatı da bu konularda zengin bir varlık ortaya koymuştur. Âb-ı hayât kavramının Hızır ve Hızır-İlyas'a bağlı olarak ilk işlenmeye başladığı edebî mahsuller, konunun dinî bir mahiyet arzetmesinden dolayı, dinî-tasavvufî edebiyat sahasında görülmüştür. Bu kavramların gerek kendi hakiki anlamlarında ve tasavvufî yönde, gerekse birtakım semboller olarak kullanıldığı edebî eserlerin başında tasavvufî divanlar gelir. Türk edebiyatı bu türün çok zengin örneklerine sahiptir. Bunların en güzellerinden biri Mevlânâ'ya aittir. O, *Dîvân-ı Kebîr*'de bu kavramları hem gerçek anlamlarıyla, hem tasavvufî remiz olarak, hem de edebî mazmun olarak kullanmıştır. Meselâ "Hızır Tanrı keremiyle âb-ı hayâta kavuştu" (II, 62) mısraı, işaret olunan gerçek anlamı yansıtmaktadır. "Sen ya baştan başa cansın, yahut zamanın Hızır'ı, yahut âb-ı hayât; onun için halktan gizlenmedesin"; "Sana nasıl Hızır demeyeyim ki âb-ı hayât içtin, sen âb-ı hayâtsın; suvar, kandır bizi" (I, 92) mısraları ise şeyhi Şems-i Tebrîzî'yi kastеden mânalardır. Yunus Emre, "Yunus Emre bu dünyada iki kişi kalır derler / Meğer Hızır, İlyas ola âb-ı hayât içmiş gibi" mısralarıyla tasavvuf ehlinin görüşlerini paylaşmıştır. Nesîmî, Eşrefoğlu Rûmî, Niyâzî-i Mısrî, Erzurumlu İbrâhim Hakkı gibi mutasavvıf şairler âb-ı hayât kavramını tasavvufî mazmun olarak kullanmışlardır. Âb-ı hayât, Bektâşî Kızılbaş nefeslerinde de geniş şekilde yer almıştır.

Âb-ı hayât kavramı din dışı edebiyatta İskendernâmeler'de, divan ve halk edebiyatında kullanılmıştır. İskender'in yahut Zülkarneyn'in âb-ı hayâtı aramak için yaptığı yolculukları, bu yolculuklarda karşılaştığı tehlike ve tuhaf olayları, yaptığı savaşları anlatan efsanelerin daha erken devirlerde İslâm dünyasında yazılması, başta Araplar, İranlılar ve Türkler olmak üzere Hintliler, Malayalılar ve Cavalılar'a varıncaya kadar muhtelif milletlerde İskendernâmeler'in yazılmasına yol açmıştır. Türk edebiyatında özellikle Ahmedî'nin (ö. 1413) *İskendernâme*'si, kendinden sonra gelen bazı manzum ve mensur Türkçe İskendernâmeler'e numune olmuş ve türün en güzel örneklerinden birini teşkil etmiştir.

Âb-ı hayât, divan edebiyatında Hızır mazmunu kadar çok kullanılmıştır (bazı örnekler için bk. A. Yaşar Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 175 vd.). Türk halk edebiyatında da Hızır'ın âşıklık geleneğindeki temel yeri dolayısıyla hemen her âşık Hızır, Hızır-İlyas dolayısıyla da âb-ı hayâttan bahseder. Divan şiirinde âb-ı hayât gibi mazmun ve kavramlar kısmen

bunlar etrafındaki inançları da hatırlatmakla beraber, asıl edebî bir mazmun olarak genellikle sevgili ve onun çeşitli vasıflarını sembolize etmek için kullanılmışlar; âşık edebiyatında ise halk inançlarını yansıtır biçimde ele alınmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA:

Buhârî, "Tefsîr", 18/4; Taberî, *Câmi^cu'l-beyân*, Bulak 1323-29 → Beyrut 1398/1978, XV, 163-167; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Kahire 1307, I, 575; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, Kahire 1285, II, 19-20; İbrâhim b. Müferric es-Sûrî, *Târîḫu'l-İskender*, British Museum, Add, nr. 7366, vr. 1b-297b; Umâre b. Zeyd, *Târîḫu'l-İskender*, British Museum, Or. nr. 5928, vr. 3b-29a; Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr* (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1957, I, 92, 166, 352; II, 62, 355-434; Ahmedî, *İskendernâme* (nşr. İsmail Ünver), Ankara 1983, III, 178-179; *Dîvân-ı Bâkî* (nşr. Rudolf Dvorak), Leiden 1908-10, I, 234, 236; *Dîvân-ı Niyâzî*, İstanbul 1254, s. 6, 9; *Nedim Divanı* (nşr. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1972, s. 45, 85; I. Friendlaender, *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*, Leipzig-Berlin 1913, s. 2-41, 50-60; a.mlf., "Khiḍr", *ERE*, VII, 693-694; *Gılgamış Destanı* (nşr. B. Landsberger, trc. Muzaffer Ramazanoğlu), İstanbul 1942; Mansûr Ali Nâsıf, *et-Tâc*, Kahire 1381-82/1961-62, III, 302; Abdülbâki Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşi Nefesleri*, İstanbul 1963, s. 69, 138; K. Edip Kürkçüoğlu, *Nesîmî Dîvânı'ndan Seçmeler*, İstanbul 1973, s. 24, 72, 118; Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1975, s. 165-169; L. Massignon, "Elie et son role transhistorique, Khadiriyya, en Islam", *Opera Minora*, Paris 1969, I, 155-156; A. Yaşar Ocak, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Ankara 1985, s. 43-58; İ. Hakkı İzmirli, "Âb-ı Hayat", *İTA*, I, 48-49; A. J. Wensinck, "Hızır", *İA*, V/1, s. 457-462; a.mlf., "al-Khaḍir", *EI²* (Fr.), IV, 935-938.



AHMET YAŞAR OCAK

ÂB-I HAYAT

□ EDEBİYAT. Halk ve divan edebiyatında âb-ı hayâtla ilgili zengin motifler teşekkül etmiştir. İçenin ebedî hayata kavuşması, ölümden kurtulması, öldürülse bile tekrar dirilmesi, ihtiyarsa gençleşmesi, hastaysa iyileşmesi gibi genel telakkilerin dışında âb-ı hayât, vahdet sırrına ermektir. Bu itibarla iman veya İslâm, âb-ı hayât ve kevsere benzetilir. Mümin ise bunu içen kimsedir. Aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm de âb-ı hayâttır. Zira onun gelmesiyle nice ölmüş gibi olan canlar dirilmiş, nice inkâr ve şirk hastaları şifa bulmuştur. Kâbe vahdeti, Hakk'ın birliğini, İslâm ve imanı temsil ettiği için âb-ı hayât olarak tasavvur edilir. Siyah örtüsü "karanlıklar"a (zulümât) benzetilerek âb-ı hayâtla bir başka ilgi kurulur. Hz. Peygamber bir âb-ı hayât çeşmesidir. Ölü gönüller onun sözleriyle şifa ve ebedî hayat bulurlar. Şefaati de müminler için âb-ı hayâttır. Methedilen kişinin, padişahın, sevgilinin, velîlerin, kâmil insanın, âlim ve âriflerin söz ve nasihatları da âb-ı hayât gibidir. Bazan şairler de ilâhî feyiz ve ilhamla yazdıklarına işaret etmek için sözlerini âb-ı hayât olarak takdim ederler.

Aşksız insan ölü gibidir. Bu itibarla aşk âb-ı hayâttır. Sevgili, sevgilinin vuslatı, hatta ayak bastığı yer, eşiği, ayağının tozu, toprağı âşığın hayat kaynağıdır. Ağız veya dudaklar mecazen âb-ı hayâttır. Ağzın hareketi can ve hayat nişanıdır. İrşad, iman ve feyiz vermek de sözle olabilmektedir; onların da kaynağı ağızdır. Sevgilinin dudakları âşığına hayat verir, can bağışlar. Onun için bûsesi bir can çeşmesidir. Âşık sevgilinin bûsesi ile ölümü temenni eder. Çünkü o yine dudaklar sebebiyle yeniden hayata kavuşacaktır. Dudaklar ölüme derman olduğu gibi özellikle aşk derdine, hastalığa şifa ve ilâçtır. Hükümdarın dudağı, ölüm mahkûmunu affederek ona hayat bağışladığı için âb-ı hayâttır. Siyah saçlar "karanlıklar ülkesi"ne benzetilir. Vahdeti temsil eden dudak bu yönden de iman ile ilgilidir. Sevgilinin gözleri de hayat pınarıdır.

Şarap da (aşk şarabı, ilâhî aşk şarabı) âb-ı hayâta benzetilir. Bu şekilde şarapta bulunan kırmızılık (= **ateş**: aşk, hararet, iştiyak) ile sıvı oluş (= **su**: sükûn, teskin, vuslat) arasındaki tezada işaret edilir. Gönül, kalp, ruh, insana maddî ve mânevî hayatiyet sağladığı için âb-ı hayât; vücut bunların kafesi, örtüsü ve koruyucusu olduğu için, karanlıklar ülkesidir. Tenine, nefsine veya mâsivâya mahkûm olan kişi, İskender gibi ten karanlığında yolunu kaybeder; gönlü hayat pınarına ulaşamaz.

Edebiyatımızda yer yer edep, terbiye, lutuf, ihsan, adalet, ilim, irfan, eser bırakma gibi hususlarla hayat kaynağı, ölümsüzlük arasında çeşitli ilgiler kurulmuştur. Bilgi ve söz yazı ile, yazı da mürekkeple ebedîleşir. Yazı vasıtası kalemdir. Bu bakımdan mürekkep kalemi, yazıyı, bilgiyi ve düşünceyi ölümsüzleştiren bir hayat ırmağıdır. Mürekkebe gidip gelerek ıslanan kalem âb-ı hayâta kavuşan, onu içen Hızır misalidir. Mürekkep ise siyah rengiyle karanlıklar diyarını temsil eder. Mürekkebin bulunduğu yer olan divit (hokka) yine karanlıklar diyarıdır. Ayrıca kalem, ebedî feyiz çeşmesinin lülesi ve musluğudur.

Gökyüzü, gece siyahlığı dolayısıyla karanlıklar ülkesidir. Ay, özellikle dolunayın şekli, parlaklığı ve rengi bakımından siyah-beyaz tezadı içinde pınara, âb-ı hayâta benzetilir. Güneş bütün canlılar için su gibi dâimî bir feyiz ve hayat kaynağıdır. Geceleyin kaybolan güneş zulmette gizlenen âb-ı hayât, gündüz gökyüzü ise içinde âb-ı hayât bulunan altın bir kadehtir. Bahar mevsimi, bahar rüzgârları ve yağmurlar tohumların, bitkilerin yeşermesine, dirilmesine sebep ve yardımcı olduklarından ölüyü dirilten âb-ı hayât misalidirler. Çeşme, havuz, sebil vb. dolayısıyla yazılan kasidelerde ilgili suyun âb-ı hayâta benzetilmesi, her zaman için karşılaşılabilecek hususlardandır.

Âb-ı hayâtın yanı sıra Hızır, İskender ve zulmet konuları, yine çok defa onunla ilgili motifler halinde ele alınmıştır. Meselâ Hz. Ali ve Mevlânâ gibi belli isimler veya herhangi bir velî, pîr, mürşid-i kâmil Hızır'a benzetilir. Onların irşadı, rehberliği ve himmetleri Hızır'ın âb-ı hayâtı gibi şifadır. Hızır sevilen ve övülen kişidir, sevgilidir, padişahtır, vezirdir, dosttur. Sevgilinin kendisi, dudakları veya yanakları âb-ı hayât ise âşık da onu arayan Hızır'dır. Hızır ediptir. Şair söz ve mâna Hızırı'dır. Nasıl Hızır âb-ı hayâtla diri kalmışsa şair veya yazar da şiiriyle, eseriyle, sanatıyla ebedîdir. Hızır seyahatler etmiş ve etmektedir. Âşığın gönlü de sabırsız ve kararsızdır; yerinde duramaz, seyahatler eder, âb-ı hayâtı (sevgilisini) arar. Hızır'ın yürüdüğü yerlerde kuru otlar yeşerir. Kalemin de arkasında otlar, çimenler gibi harfler, yazılar teşekkül eder. Gonca gül yeşilliği, gizliliği yönünden elinde âb-ı hayât kadehi tutan Hızır'a benzetilir. Hızır uzun ömrü ifade eder. Genellikle sevgilinin boyunu temsil eden servi (tasavvufî açıdan vahdet) yeşilliği, yüksekliği ve uzunluğu itibariyle uzun ömre delâlet eder. Dolayısıyla Hızır-servi münasebeti kurulur.

Bütün arzu ve mücadelesine rağmen âb-ı hayâtı bulamayan İskender, muradına kavuşamayan kimseyi temsil eder. Bu sebeple âb-ı hayâta, **âb-ı İskender** veya **âb-ı İskenderî** de denilmiştir. Aklın varabileceği nokta sınırlı, gönlün ise sonsuzdur. En güzeli akıl ve gönlün birlikte olmasıdır. Bu itibarla İskender akıl, Hızır ise gönüldür. "Gönül Hızırı", ten zulmetinde âb-ı hayâtı bularak, "nefsini bilen, rabbini bilir" sırrına ermiş; "akıl İskenderi" yabanda kalmıştır.

Bir başka açıdan Hızır akıldır, kılıç İskender'e benzetilir. Bazan da kılıç ile âb-ı hayât arasında ilgi kurulur. Kâfirin gönlü imansızlıktan kararmıştır. İskender'in zulmette âb-ı hayâtı araması gibi kılıç da kâfirin kalbinde iman arar, bulamaz. İskender cihan fâtihidir; şarkı ve garbı fethetmiş, gücü ve şöhreti bütün dünyaya yayılmıştır. Bu bakımdan şair (veya yazar), şiirinin üstünlüğünü, şöhretini, meşhurluğunu belirtmek için kendisini, şairliğini veya ilhamını (şiirini) İskender'e, kalemini Hızır'a, sözünü veya mürekkebini âb-ı hayâta benzetir.

Destan ve masallarda bazı hayvanların âb-ı hayât içerek ölümsüzleşmesi motifleri vardır. Bunlardan en meşhuru Köroğlu'nun atıdır. O, hayat pınarından içmekle ebedî hayata kavuşmuştur. At ve âb-ı hayât ilişkisine divan şiirinde de rastlanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediye* (haz. Âmil Çelebioğlu), İstanbul 1975, (I-IV); Alâeddin Ali Çelebi, *Hümâyunnâme*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 374, vr. 290ª-292ª; İsmâil Hakkı Bursevî, *Ferahu'r-rûh*, Bulak 1252, I, 57, 87; II, 114, 213; *Standart Dictionary of Folklore*, New York 1950, I, 2, 1167; G. Jobes, *Dictionary of Mythology Folklore and Symbols*, New York 1961, s. 1168; A. Nihat Tarlan, *Şeyhî Divanını Tedkik*, İstanbul 1964; a.mlf., *Fuzulî Divanı Şerhi*, Ankara 1985, (I-III); Abdülbâki Gölpınarlı, *Mesnevî Şerhi*, İstanbul 1973, I, 92-95, 190-191; Saim Sakaoğlu, *101 Anadolu Efsanesi*, İstanbul 1976, s. 165-166, 235-238; A. Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı*, İstanbul 1980, s. 176-177. (Âb-ı hayâtla ilgili bazı örnekler için, Ahmed Paşa, Âşık Ömer, Bâkī, Emrah, Esrar Dede, Erzurumlu İbrâhim Hakkı, Fuzûlî, Nedim, Nef'î, Nev'î, Pir Sultan Abdal, Seyrânî, Şeyhülislâm Yahyâ, Yunus Emre ve Zâtî divanları gibi muhtelif eserler taranmışsa da burada hepsi için yer gösterilmeye gerek görülmemiştir.)


Âmil Çelebioğlu

ABÂ
(العبا)

Müslüman kavimlerin çoğu tarafından giyilen önü açık bir üstlük ve bu üstlüğün yapıldığı kaba kumaş.

Abâe (العباءة) veya **abâye** (العباية) kelimesinin çoğul şekli olan ve genellikle tekil mânasında kullanılan abâ, hadislerde "yoksulların giydiği kaba bir elbise" olarak tarif edilmektedir. Hz. Peygamber'i ziyarete gelen Mudar'dan bir cemaatin üzerlerinde abâdan başka bir şeyleri olmadığı (Müslim, "Zekât", 69), Medine dışında oturanların cuma namazı kılmak için şehre geldikleri zaman üzerlerinde abâ bulunduğu, abânın etrafa yaydığı kötü koku cemaati rahatsız ettiğinden Hz. Peygamber'in onlara yıkanarak gelmelerini tavsiye ettiği bilinmektedir (Müslim, "Cum'a", 6). Huzeyfe, peygamberin, üzerinde namaz kıldığı bir abâyı kendisine hediye ettiğini söyler (Müslim, "Cihâd", 99). Bununla beraber Hz. Peygamber zamanında abânın fakirlik alâmeti olmadığı ve özellikle bir dinî mâna ifade etmediği muhakkaktır.

Zühd hareketi döneminde dünya nimetlerinden yüz çeviren zâhidlerin kılık kıyafete değer vermedikleri bilinmektedir. Veysel Karanî'nin mezbelelikten topladığı eski elbiseleri birbirine yamayarak örtünme ihtiyacını karşılaması, zâhid ve sûfîler için örnek bir hareket olmuştur. Bu dönemde murakka', hırka, sûf, kisâ ve mirt gibi elbise çeşitleri de zâhidler tarafından kullanılmakta ve bunlarla abâ arasında fazla bir fark bulunmamaktaydı. Abâ giymenin ilk zâhidler ve sûfîler zamanında yaygınlık kazandığını, bu kıyafetin bir zühd ve fakr alâmeti sayıldığını gösteren rivayetler de vardır. Meselâ, Asamm'a göre abâ, zühd alâmetlerindendir. Bu yüzden, "Kalbinde beş akçe değerinde abâ giyme arzusu bulunan bir kimsenin üç buçuk akçelik abâ giymesi doğru olmaz. Böyle bir kimsenin abâ yerine yeni bir elbise giyerek zühdünü saklaması kendisi için daha iyi olur." Hâtem el-Asamm'a isnat edilen yukarıdaki sözü Ebû Süleyman ed-Dârânî'ye atfeden Kuşeyrî'nin abâ yerine **sûf** kelimesini kullanması, abâ ile sûf arasında bir ayırım yapılmadığını gösterir. Bu sebeple abâ daha sonraları "hırka-i sûfiyye" ve "cübbe-i peşmîne" şeklinde tarif edilmiştir.

Sûfîler, muhtemelen Şîîlik'teki Ehl-i abâ anlayışının tesiriyle, abâya mânevî bir değer verip onu bir zühd ve fakr sembolü haline getirmişlerdir. Bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber abâsını Fâtıma, Ali, Hasan ve Hüseyin'in üzerlerine örterek bunların **Ehl-i beyt*** olduklarını söylemiş, bundan dolayı bu abânın altında toplananlara **Ehl-i abâ** denilmiştir. Diğer bazı rivayetlerde ise abâ yerine **nimre, mirt** ve **kisâ** gibi değişik kelimeler kullanılmıştır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in gerçekten Ehl-i beyt'ini bir örtünün altında topladığı kabul edilse bile, bu örtüye o zaman abâ denildiğini kabul etmek oldukça zordur.

Dervişlerin giydikleri kaba ve değersiz elbiseye abâ denildiği gibi, değerli üstlüğe de **kabâ** (kaftan) denilir. Ebû Hafs el-Haddâd, üzerinde kabâ bulunan Şah Şücâ'-ı Kirmânî'yi görünce kendisine büyük saygı göstermiş ve "Abâda aradığımı kabâda buldum" demişti. Bu sözüyle o, iyi bir sûfî olmak için mutlaka eski püskü abâ giymenin şart olmadığını, Allah'ın velî kullarının kıymetli ve pahalı elbiseler de giyebileceklerini ifade etmek istemişti. Hz. Ali de değerli elbise giymekten vazgeçip abâ giymeye başlayan Âsım b. Ziyâd'a, "Allah sana dünya nimetlerini helâl kıldığı halde onlardan faydalanmana rıza göstermeyeceğini mi sanıyorsun? Verdiği nimetleri sayıp dökmektense onlardan faydalanmaya bak!" demiştir.

Son devirlere kadar abâ giymeye devam eden mutasavvıflar, bu suretle abâyı bir zühd ve fakr sembolü olarak gören tasavvufî geleneğe sadakatlerini göstermek istemişlerdir. Başlangıçtan beri velîlerin ve ermişlerin (etkıyâ, ahfiyâ) böyle gösterişsiz elbiseler içinde kendilerini halktan gizlediklerine inanılmıştır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî abâ giyenleri "çul içindeki sultanlar" olarak nitelemektedir. Fakat halkın itimat ve teveccühünü kazanmaktan âciz kalan bazı riyakârlar, abâ giyerek maksatlarına kolayca ulaşmaya çalıştıkları için, abâ giymek aynı zamanda kurnazlığın ve çıkarcılığın bir alâmeti sayılmıştır. Nitekim, "Abâ içinde nice zındık, kabâ içinde nice sıddîk vardır" sözü buradan gelmektedir. Bu mesele üzerinde önemle duran İbn Teymiyye'ye göre gerçekte velî olan, kılık kıyafetiyle kendisini halktan ayırmak istemez, zaten yapılması mubah olan bir konuda halktan farklı bir tavır takınmanın anlamı da yoktur. Çünkü abâ, hırka ve taç gibi şeyler tasavvufun özüyle ilgisi olmayan şekilcilikten başka bir şey değildir.

Çeşitli İslâm ülkelerinde giyilen abâlar birbirinden farklıdır. Suriye ve Arabistan'da giyilen abâ yelek şeklinde olup dizlere kadar, Mısır'da giyilen abâ ise topuklara kadar iner; fakat yelek şeklinde değil, cübbe biçimindedir. Kuzey Afrika'da giyilen abâ kısa kollu, kalın bir üstlüktür ve **cellâbe***ye benzer. Batı Cezayir'de genellikle pamuklu, nâdir olarak da yünlü veya ipekli beyaz gömleğe abâ denir. İç gömleğin üzerine ve cellâbenin altına giyilir. Osmanlılar döneminde alt tabakadaki ilim mensupları ve medrese talebesi de abâ giyerdi. Ancak bu abâların zühd ve fakr